

## **LIBERTAD COMO CAUSA. HEIDEGGER, KANT Y EL PROBLEMA METAFÍSICO DE LA LIBERTAD**

ALEJANDRO G. VIGO\*

El presente trabajo examina la crítica de Heidegger a la concepción kantiana de la libertad como un tipo peculiar de causa. Con ella Kant consuma tendencias operantes en una larga tradición, cuyos orígenes remontan a la ontología griega, que documenta la comprensión del ser como presencia. Pero el enfoque causal de la libertad no permite hacer justicia a sus raíces más profundas en la propia trascendencia del Dasein.

*Keywords:* libertad, causalidad, metafísica, trascendencia.

This paper discusses Heidegger's criticism of Kant's conception of freedom as a peculiar kind of cause. With his view of freedom Kant consummates the central tendencies of traditional ontology, ultimately arising from the Greek understanding of Being in terms of "constant presence". But the causal view does not do justice to the deeper roots of freedom in the transcendence of Dasein.

*Palabras clave:* freedom, causality, metaphysics, transcendence.

Recepción: 1 junio 2009. Aceptación: 11 enero 2010.

---

\* El presente texto constituye la primera parte de un trabajo más extenso, aún inédito, titulado "Trascendencia, verdad y fundamento. La reformulación heideggeriana del problema de la libertad", que fue empleado como base para la conferencia que dicté en las XLVI Reuniones Filosóficas "Metafísica y libertad". Agradezco muy especialmente al Prof. Dr. Ángel Luis González, organizador de dichas Reuniones, la invitación a participar en el evento y la oportunidad de publicar esta versión parcial del texto.

## 1. EL PROBLEMA METAFÍSICO DE LA LIBERTAD

Como nadie ignora, la cuestión de la libertad constituye una de las preocupaciones centrales del pensamiento metafísico. La historia de la metafísica occidental provee un claro testimonio de dicha centralidad. Las preguntas por el origen de la libertad, por su esencia y por su posibilidad, dentro del mundo que se nos ofrece a través de la experiencia, han desafiado a la reflexión filosófica poco menos que desde siempre. Y han ido adquiriendo, además, una importancia y una radicalidad cada vez más acentuadas, a lo largo del desarrollo histórico de la metafísica como disciplina filosófica. Este creciente protagonismo hizo eclosión definitivamente en la filosofía de la Modernidad. En su desarrollo de conjunto, desde Descartes, Spinoza y Leibniz hasta Hegel y Schelling, pasando por Kant y Fichte, la corriente principal del pensamiento metafísico moderno puede ser caracterizada, sin perjuicio de otros posibles enfoques, también, y tal vez primordialmente, como una suerte de movimiento en espiral, de carácter radicalizador, en torno a la cuestión de la libertad. En virtud de tal radicalización, la cuestión de la libertad, transformada y potenciada, aparece ahora como un *problema metafísico*, y ello en un característico doble sentido de la expresión: como un problema que resulta fundamental e inevitable para todo genuino pensar filosófico, pero que, al mismo tiempo, queda también rodeado de un nebuloso halo de misterio, que alimenta las sospechas de insolubilidad. En cualquier caso, si de la centralidad de la cuestión de la libertad en la corriente principal del pensamiento metafísico moderno se trata, baste aquí con recordar la expresa declaración de Kant, según la cual el concepto de libertad constituye la piedra que corona y sostiene (*Schlußstein*) el edificio entero (*das ganze Gebäude*) del sistema de la razón pura<sup>1</sup>.

Ahora bien, lo que he llamado el “problema metafísico” de la libertad se focaliza especialmente en una de las preguntas que men-

---

1. Cf. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), ed. K. Vorländer, con una bibliografía de H. F. Klemme (F. Meiner, Hamburg, <sup>10</sup>1990 = <sup>9</sup>1929); citado por la paginación de la *Akademie-Ausgabe*, vol. ed. V, P. Natorp, (W. de Gruyter, Berlin, 1913) pp. 1-163, 3.

cioné al comienzo: la pregunta por la posibilidad de la libertad, dentro del mundo que se nos ofrece a través de la experiencia. Pero el aspecto decisivo viene dado aquí por el previo encuadramiento de dicha pregunta en el contexto más amplio de una determinada visión de conjunto relativa tanto a la esencia de la propia libertad como a la estructura ontológica del “mundo”, en el sentido cosmológico del término, vale decir, del “universo” o bien de la “naturaleza”, que proporcionaría el ámbito dentro del cual ésta, la libertad, debería poder realizarse. Tal visión de conjunto busca orientación, básicamente, a partir de la noción de *causalidad*. En ella, el “universo” o la “naturaleza”, en su totalidad, aparecen considerados, básicamente, al modo de un “entramado causal”, y la libertad, a su vez, como un tipo peculiar de causa, que debe encontrar su propio espacio de realización dentro de tal entramado. Dependiendo del modo en que se piense la estructura y el alcance del entramado causal constitutivo del “universo” o la “naturaleza” así como también del modo en que, en general, se conciba la propia causalidad, puede muy bien resultar que la posibilidad misma del peculiar tipo de causalidad que debería representar la libertad quede, como tal, puesta radicalmente en cuestión, y ello en razón precisamente de la estructura que se supone que presenta el entramado causal del “universo” o la “naturaleza”. Tal es, efectivamente, el caso, cuando dicho entramado causal es concebido en términos del peculiar tipo de modelo teórico que se conoce habitualmente con el nombre de “determinismo causal”, en algunas de sus posibles formas o variantes. En el marco de un “universo” causalmente cerrado, vale decir, en el marco de una “naturaleza” dentro de la cual todo lo que acontece viene determinado en su ocurrencia por causas naturales, la libertad no parecería tener realmente cabida, por la sencilla razón de que ésta no puede ser concebida como una causa natural más entre otras causas naturales: la libertad no puede tener causas naturales antecedentes, sin dejar de ser ella misma lo que es o debe ser. A menudo, allí donde se piensa la libertad como un tipo peculiar de causa, no se va más allá de una mera caracterización negativa de lo que sería la esencia misma de una “causa libre”. Pero si en algo coinciden las concepciones causales de la libertad, es precisamente en el hecho de que ésta no puede ser reducida, sin más, al ámbito

de las causas naturales, pues, a diferencia de éstas, la libertad no puede ser concebida como parte de un entramado más comprensivo de causas, dentro del cual la diferencia entre lo condicionante/determinante y lo condicionado/determinado posea tan sólo un alcance funcional, relativo al contexto particular de consideración que se escoja en cada caso. Por el contrario, la “causa libre”, precisamente en cuanto “libre”, no parece poder ser alojada en ningún lugar *dentro* del entramado de las causas naturales, si éste se concibe como cerrado, tampoco en el ámbito propio de la interioridad psicológica. Más bien, la “causa libre” tiene que ser pensada como un tipo de causa *sui generis*, de carácter completamente espontáneo, situada, como tal, necesariamente en la posición inicial, nunca intermedia, de una serie causal nueva, vale decir, sin quedar vinculada ella misma con ninguna otra causa precedente, que determinara su propia ocurrencia.

Una vez planteado en estos términos, el problema sólo parece poder resolverse, al menos, en una primera aproximación, de dos maneras opuestas, ambas igualmente difíciles de aceptar: o bien admitiendo la existencia de lugares vacíos dentro del entramado causal, lo que implica asumir la existencia de “hechos incausados” y la necesidad de restringir la validez del así llamado “Principio de Razón Suficiente”, o bien, inversamente, descartando la posibilidad misma de una causa libre, con las correspondientes consecuencias para la consideración del obrar humano. Sin embargo, ya en la Antigüedad, al menos, a partir de la época de la filosofía helenística, que fue cuando el problema vinculado con la oposición entre determinismo y libertad se planteó por primera vez en estos términos, se percibió con nitidez el carácter altamente insatisfactorio de cualquiera de esas dos posibles respuestas. Ello dio lugar al intento de elaborar estrategias de carácter *compatibilista*, entre las cuales destaca la correspondiente a la concepción estoica, tal como ésta fue elaborada, sobre todo, por Crisipo. Por su parte, en el ámbito de la filosofía moderna, el intento compatibilista más sofisticado e influyente ha sido elaborado, como se sabe, por Kant, cuya concepción provee, como se verá, el punto de referencia inmediato del intento de superación llevado a cabo por Heidegger. Pero lo que interesa

recaltar ahora es que modelos compatibilistas como los mencionados, lejos de quebrar el *enmarcamiento causal* del problema metafísico de la libertad, lo presuponen y buscan preservarlo. En tales modelos compatibilistas, ni la concepción de la libertad como un tipo peculiar de causa ni tampoco la concepción del “universo” o la “naturaleza” en términos de un entramado causal, incluso cerrado, son puestas como tales en cuestión, ya que lo que se intenta mostrar es, precisamente, la compatibilidad de la admisión de la “causa libre” con la admisión del carácter cerrado del sistema de las causas naturales. Dicho otro modo: lo que se intenta mostrar es de qué modo la “causa libre” ingresa o puede ingresar en dicho entramado causal, sin dejar de ser ella misma lo que es. Por lo mismo, en el contexto de dichos modelos compatibilistas, el problema *metafísico* de la libertad adquiere necesariamente también una impostación de carácter fundamentalmente *cosmológico*, en el sentido preciso de que se trata pura y exclusivamente de intentar asegurar a la libertad su lugar *dentro* del “mundo”, vale decir, en el interior del ámbito total constitutivo del “universo” o la “naturaleza”<sup>2</sup>.

## 2. EL CUESTIONAMIENTO DE HEIDEGGER A LOS SUPUESTOS DEL PROBLEMA METAFÍSICO DE LA LIBERTAD

La peculiar composición de lugar que caracteriza lo que he denominado el “problema metafísico” de la libertad provee el con-

---

2. Una útil presentación panorámica del desarrollo histórico de lo que he denominado el problema de la libertad, desde los más remotos orígenes griegos hasta nuestros días, se encuentra ahora en M. ROSENBERGER, *Freiheit und Determinismus. Das Subjekt als Teilnehmer* (WBG, Darmstadt, 2006), caps. 1-5. Rosenberger considera brevemente la crítica de Heidegger a Kant en la lección de 1930 (véase abajo sección 3), y pone acertadamente de relieve los aspectos críticos vinculados con el enmarcamiento causal de la concepción kantiana (cf. pp. 148 ss.). Sin embargo, al no considerar los desarrollos que apuntan a una reformulación del problema en términos estrictamente aleteiológicos, Rosenberger no hace justicia a la originalidad de la posición de Heidegger, a la que subsume, a través de la recepción de Jaspers, en el algo difuso conjunto de posiciones existencialistas que apuntarían a una rehabilitación de la perspectiva propia del sujeto involucrado, frente al énfasis objetivista en la posición del mero espectador (cf. pp. 155 ss.).

texto polémico inmediato en el que se inscribe el abordaje heideggeriano de la cuestión de la libertad. Más precisamente, lo que Heidegger pone radicalmente en cuestión es el supuesto básico en el cual dicho “problema” se asienta, a saber: el ya mencionado *enmarcamiento causal*, que, en su carácter previo y fundante, desde el punto de vista metódico, determina desde el comienzo mismo la orientación básica que adquiere la consideración del fenómeno de la libertad, en la tradición metafísica que culmina en la filosofía de la Modernidad. Heidegger dirige, al menos, dos críticas fundamentales a este modo de enfocar la cuestión. En primer lugar, el enmarcamiento causal no permite hacer justicia al fenómeno de la libertad en su dimensión más radical y originaria, pues toda interpretación de la libertad en términos de la noción de causa conduce, de uno u otro modo, a una degradación tendencialmente reificadora, en virtud de la cual la libertad queda nivelada, en definitiva, al rango de un fenómeno intramundano. En segundo lugar, y por lo mismo, el enmarcamiento causal no permite hacer justicia al papel posibilitante de la libertad en la apertura misma del mundo y el ser, y ello por la sencilla razón de que la relación originaria del hombre con el mundo y el ser no puede ser comprendida, en su irreductible especificidad, en términos causales. Más aún: la interpretación causal de la libertad retroactúa, a su vez, sobre la propia interpretación del ser del hombre, reforzando las tendencias a la autocosificación que, operantes ya en la actitud natural, se han visto consolidadas e incluso radicalizadas en el plano correspondiente a la interpretación filosófica.

Como se echa de ver, en este cuestionamiento del modo tradicional de concebir la libertad afloran aspectos centrales de la crítica general que Heidegger dirige a lo que denomina la ontología de la *Vorhandenheit*, vale decir, la “ontología de la presencia”. Por lo mismo, el protagonismo que adquiere el problema de la libertad en la época que sigue a la aparición de *Sein und Zeit* en 1927<sup>3</sup> no puede verse como un hecho azaroso. El punto se conecta, además, de

---

3. Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (M. Niemeyer, Tübingen, 1986), reimpresión de la 7ª edición de 1953 con el agregado de las notas del ejemplar de mano del autor.

modo directo, con lo que en otro lugar he denominado la oposición entre “arqueología” y “aleteología”: la severa crítica que Heidegger dirige a la orientación “arqueológica” del pensamiento filosófico tradicional, que busca en las nociones de “principio” (*arché*) y “causa” (*aitía*) el hilo conductor del preguntar ontológico, y el consiguiente intento de superación del modelo arqueológico por medio de una concepción radicalmente “aleteológica” de la ontología, para la cual no hay otro “tema” o “problema” que el de la “verdad” (*alétheia*), en el peculiar sentido manifestativo y ontológicamente radicalizado que apunta a la dimensión propia de lo que en sus escritos tardíos Heidegger denomina la “verdad del ser”<sup>4</sup>. De hecho, puede decirse incluso que una atenta consideración del peculiar modo en el que Heidegger intenta hacerse cargo del fenómeno de la libertad, en sus diferentes aspectos y dimensiones, provee, al mismo tiempo, uno de los caminos más indicados, cuando se trata de comprender las consecuencias, tanto positivas como limitativas, que trae consigo su esfuerzo por reconstruir en términos estrictamente aleteológicos la totalidad de la problemática filosófica. En efecto, uno de los rasgos más salientes de la concepción elaborada por Heidegger reside, justamente, en el hecho de que logra abrir una vía que permite retrotraer la problemática de la libertad (*Freiheit*) y, con ella, también la de la causalidad y, de modo más general, la del fundamento (*Grund*) al ámbito de la verdad (*Wahrheit*), tomada en su sentido más originario, que, a juicio de Heidegger, no es otro que el sentido manifestativo y ontológicamente radicalizado señalado por la noción griega de *alétheia*.

Todos estos motivos adquieren nítida expresión en el tratamiento crítico de la concepción kantiana de la libertad, que Heidegger discute con detenimiento, por considerar que es en ella donde la concepción tradicional de la libertad, orientada a partir de la noción de causalidad, adquiere su expresión más paradigmática.

---

4. Para el contraste entre el modelo arqueológico y el modelo aleteológico de la ontología, véase la discusión en A. G. VIGO, *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos* (Biblos, Buenos Aires, 2008) pp. 117-142.

### 3. KANT Y LA LIBERTAD COMO CAUSA

La lección del semestre de verano de 1930 publicada con el título “Von Wesen der menschlichen Freiheit”<sup>5</sup> contiene una discusión extensa y detallada de la concepción kantiana de la libertad. El enfoque es, desde un comienzo, predominantemente crítico. Como indica el subtítulo, la lección está concebida como una introducción a la filosofía. La pregunta que da inicio a la posterior consideración crítica de la concepción tradicional de la libertad, representada por Kant, parecería ser, a primera vista, de carácter completamente externo y superficial, a saber: ¿cómo puede la cuestión de la libertad, que representaría un problema particular de la filosofía entre muchos otros problemas filosóficos particulares, proveer el punto de partida adecuado para una introducción a la filosofía misma, que, si ha de ser tal, debe poseer necesariamente un carácter “general”?<sup>6</sup> La respuesta de Heidegger tiene, también a primera vista, la apariencia de una especie de solución de compromiso. Heidegger señala que el problema de la libertad, incluso allí donde ésta aparezca caracterizada de modo puramente negativo, pone en juego, al menos, indirectamente, la referencia al ente, en su totalidad. La noción de “libertad” suele entenderse en el sentido meramente negativo de “libertad *de...*” (*Freiheit von...*), pero, allí donde esta misma noción se toma en su sentido general, como característica distintiva del hombre mismo, tal “*de...*” remite a la totalidad del ente: que el hombre es libre no quiere decir otra cosa sino que, al menos, en la determinación de su obrar, el hombre es independiente tanto del “mundo” (*Welt*), entendido en el sentido amplio que abarca no sólo a la naturaleza sino también a la historia, como también de Dios (*Gott*) mismo<sup>7</sup>. Considerada de este modo, la así llamada “libertad negativa” (*negative Freiheit*) no es, pues, sino “independencia” (*Unabhängigkeit*) respecto del mundo (naturaleza

5. Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930), *GA* Bd. 31, ed. H. Tietjen (V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1982).

6. Cf. *ibidem*, § 1, pp. 1 ss.

7. Cf. *ibidem*, § 1 b), pp. 5 ss.



e historia) y de Dios<sup>8</sup>. Éstos aparecen, a su vez, como aquello a lo cual lo libre (*das Freie*) no queda atado o vinculado (*gebunden*)<sup>9</sup>. Pero esto muestra que en razón de la propia estructura de la libertad, incluso pensada como mera “libertad negativa”, el problema de la libertad no puede quedar encerrado en los límites propios de una cuestión particular, puesto que en y con la propia libertad está siempre ya mentada conjuntamente, siquiera de modo atemático, también la totalidad del ente: el mundo y Dios están necesariamente co-comprendidos (*notwendig mitbegriffen*) incluso en el concepto meramente negativo de la libertad<sup>10</sup>.

El concepto de libertad negativa es habitualmente el primero que sale al encuentro, explica Heidegger, allí donde se procura obtener algún tipo de saber referido a la libertad<sup>11</sup>. El primado de dicha noción no es azaroso, sino que tiene cierto anclaje en la propia experiencia de la libertad, en la medida en que el “ser libre” (*das Freisein*) se experimenta habitualmente, bajo las condiciones propias de la facticidad de la vida mundana, como un “llegar a ser libre” (*als Freiwerden*), vale decir, como un liberarse de ataduras y cadenas, como un quitarse de encima fuerzas o poderes opresores. El momento de carácter causal que anida en esta experiencia mundana del “de...”, constitutivo de la libertad negativa, se traspone luego, sin mayores rodeos, también a la caracterización de la libertad positiva, entendida como un “ser libre para...” (*Freisein für...*), más precisamente, se traspone a la caracterización específica de dicho “para...”: el “ser libre para...” se comprende cómo un “mantenerse en franquía para...” (*sich offenhalten für*), vale decir, en definitiva, como “determinarse uno mismo a (para)...” (*sich selbst bestimmen zu...*)<sup>12</sup>. Experimentada desde la libertad negativa, que es comprendida como un liberarse de toda determinación ajena, también la libertad positiva se comprende en términos

8. Cf. *ibidem*, § 1 c), p. 11.

9. Cf. *ibidem*, § 1 b), p. 9.

10. Cf. *ibidem*, § 1 b.) p. 7.

11. Cf. *ibidem*, § 3, p. 20.

12. Cf. *ibidem*, § 3, pp. 20 s.

de determinación, más precisamente, en términos de la (capacidad de) *autodeterminación para* (hacer tal o cual cosa). Esta impregnación causal de la estructura del “para...”, tal como tiene lugar ya en el plano de la experiencia mundana de la libertad y su interpretación pre-filosófica, determina también posteriormente el curso que adopta la reflexión filosófica, allí donde ésta pretende hacerse cargo del fenómeno de la libertad, en su específica positividad: la libertad positiva es comprendida básicamente, como ocurre con ejemplar nitidez en el caso de Kant, en términos de (capacidad de) *autodeterminación* (*Selbstbestimmung*) y de *absoluta autoactivación* (*absolute Selbsttätigkeit*), es decir, como “absoluta espontaneidad” (*absolute Spontaneität*)<sup>13</sup>.

Kant, explica Heidegger, ocupa una posición especialmente destacada en la historia del problema de la libertad, y ello en un doble sentido: por una parte, pone el problema de la libertad, por primera vez, de modo expreso en conexión con los problemas fundamentales de la metafísica; por la otra, justamente a través de esa misma profundización, produce también y, en cierto modo, necesariamente, un estrechamiento unilateral (*eine einseitige Verengung*) del mismo problema al que logró llevar a su dimensión más propia<sup>14</sup>. Dentro del ámbito que corresponde al sentido positivo de la noción de libertad, que en rigor no pasa de ser un sentido meramente “no negativo”, Kant distingue entre la libertad tomada en sentido cosmológico (*im kosmologischen Verstande*) y la libertad tomada en sentido práctico (*im praktischen Verstande*)<sup>15</sup>. En el sentido cosmológico, la libertad es concebida como “absoluta autoactivación/espontaneidad”, vale decir, como la “capacidad de dar inicio por sí mismo a un estado” (*Vermögen des Selbstanfangs eines Zustandes*), y posee el estatuto de una mera “idea trascendental” (*transzendente Idee*), de la cual puede mostrarse su posibilidad, vale decir, su susceptibilidad de ser pensada sin contra-

13. Cf. *ibidem*, § 3, pp. 21 s.; véase también § 4, pp. 26 s.

14. Cf. *ibidem*, § 3, p. 21.

15. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (21787, 1781), eds. J. Timmermann – H. Klemme (F. Meiner, Hamburg 1998), A 533-534 / B 561-562.

dicción, pero no su realidad<sup>16</sup>. En el sentido práctico, en cambio, la libertad aparece como la capacidad del agente racional de autoteterminarse a través de la ley moral (aspecto positivo), con independencia de la inclinación sensible (aspecto negativo). Se trata aquí, a juicio de Kant, de una capacidad cuya realidad queda establecida de modo asertórico, en y a través del modo en que el agente racional se experimenta a sí mismo, en cuanto sujeto a las exigencias de la moralidad<sup>17</sup>. Es este peculiar tipo de capacidad de autodeterminación lo que Kant denomina “autonomía” (*Autonomie*), a saber: la capacidad de “autolegislación” (*Selbstgesetzgebung*), como característica constitutiva de la “voluntad” (*Wille*). Y ésta, la voluntad, es concebida, a su vez, como una capacidad de carácter esencialmente causal<sup>18</sup>, como Heidegger subraya bajo remisión expresa al correspondiente pasaje kantiano<sup>19</sup>.

Ahora bien, como el propio Kant reconoce<sup>20</sup>, es la libertad práctica la que se funda en la trascendental, y no viceversa, aunque esta última deba verse como una mera idea, y aquella, en cambio, como una realidad, al menos, en sentido práctico. La razón, piensa Kant, es fácil de ver: la autonomía de la voluntad presupone, como tal, el concepto mismo de libertad, en su significación más general, vale decir, trascendental<sup>21</sup>. La libertad trascendental debe verse, pues,

16. Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., § 3, p. 22.

17. Para la discusión por parte de Heidegger del problema relativo al modo en el cual, según Kant, se experimenta la realidad o efectividad de la libertad, en el ámbito propio del acceso práctico al mundo, véase M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., §§ 27-28, donde Heidegger considera también la problemática vinculada con lo que Kant denomina el “*Faktum*” de la razón práctica.

18. Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., § 3, pp. 23 s.

19. Cf. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, 21786), eds. B. Kraft – D. Schönecker (F. Meiner, Hamburg, 1999); citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. IV, ed. P. Menzer (Walter de Gruyter, Berlin, 1911) pp. 386-463; véase p. 446: “Der *Wille* ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind”.

20. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., *KrV* A 533 / B 561.

21. Cf. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 446.

como condición de posibilidad de la libertad práctica<sup>22</sup>. Pero la pregunta que debe plantearse aquí es la de por qué Kant da por supuesto que la libertad trascendental debe ser pensada ella misma en términos causales. La razón debe buscarse en último término, piensa Heidegger, en la concepción kantiana de la experiencia de la naturaleza y, en particular, en el papel decisivo que juega en ella el principio de causalidad, tal como Kant lo discute en la “Segunda Analogía de la Experiencia”, donde elabora una argumentación destinada a mostrar que todo conocimiento teórico de la naturaleza está regido por el principio que provee la ley de la causalidad<sup>23</sup>. La idea misma de una “absoluta espontaneidad”, como capacidad de iniciar series causales nuevas, provee, como tal, un elemento de contraste respecto del modo en el que el propio Kant concibe la causalidad natural, ya que en la naturaleza misma no hay nada semejante a una causa de este tipo. Sin embargo, a través de dicha idea Kant apunta, justamente, a una forma diferente de causalidad, de modo tal que en ningún momento abandona realmente la perspectiva causal, que es la perspectiva absolutamente dominante en su consideración del acceso teórico a la naturaleza. Tal perspectiva dominante queda así transpuesta también al ámbito de consideración propio del acceso práctico *a esa misma naturaleza*, pues, como Heidegger claramente reconoce, el punto clave de la concepción kantiana de la causalidad por libertad reside en el hecho de que la causa libre, siendo una causa de carácter inteligible, debe poder ingresar, a través de sus efectos, en el mismo entramado causal de la naturaleza<sup>24</sup>.

Para formularlo de otro modo, puede decirse que la concepción kantiana, basada en la distinción de los dos modos de consideración correspondientes al plano fenoménico y el plano nouménico,

---

22. Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., § 3, p. 25.

23. Cf. *ibidem*, § 4, p. 28. Para la discusión detallada de la argumentación desarrollada en la “Primera” y la “Segunda Analogía de la Experiencia”, véase §§ 15-19.

24. Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., § 25 c), pp. 247 ss.

apunta a hacer comprensible la posibilidad de que los mismos efectos fenoménicos aparezcan como conectados necesariamente, al mismo tiempo, con dos tipos diferentes de causas, a saber: por un lado, con causas fenoménicas, en la medida en que forman parte del entramado causal constitutivo de la naturaleza; por otro, con causas inteligibles, en la medida en que deban ser vistos también como efectos de la causalidad por libertad<sup>25</sup>. Pero, por mucho que enfatiza la peculiaridad de la causalidad por libertad, en su concepción de la acción Kant permanece orientado básicamente a partir de la noción habitual de causalidad, según la cual lo propio de la causación es la producción de efectos. De hecho, Heidegger pone de relieve que Kant piensa la “acción” (*Handlung*) y el “obrar”, en general, como equivalentes, sin más, al “efectuar” (*Wirken*), de modo tal que no restringe la noción de “acción” al ámbito del obrar humano, sino que la extiende también al ámbito de la naturaleza<sup>26</sup>. La consecuencia es, en definitiva, que la propia libertad, comprendida como “causa libre”, queda, sin más, subsumida bajo una noción general e indiferenciada de causalidad, que se orienta a partir de la idea de “efectuación” o “producción de efectos”<sup>27</sup>. Aunque inicialmente distinguido de lo puramente natural, lo práctico queda, de este modo, tendencialmente (re)absorbido en el ámbito de la efectuación<sup>28</sup>. Así, tomada en su sentido más general, que corres-

25. Para el tratamiento de la distinción kantiana de los dos tipos de causalidad, la causalidad natural y la causalidad por libertad, véase M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., § 20.

26. Cf. *ibidem*, § 20 c), pp. 196 ss.

27. Cf. *ibidem*, § 20 c), pp. 198 s.

28. No es casual que Heidegger introduzca aquí expresamente la noción de *prâxis*, y remita al sentido del verbo *prâttein*. Es posible que con la referencia al término griego busque aludir, al menos, de modo indirecto, a la transformación de una noción de acción originariamente no causal en una netamente causal, tal como dicha noción ha determinado el desarrollo de la teoría de la acción, que alcanza su culminación en Kant: en efecto, éste piensa lo práctico, vale decir, tanto el obrar moral como la libertad práctica, temáticamente en términos de la noción de causalidad (cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., § 3, pp. 23 s.). La crítica a la concepción causal de la acción, formulada en términos más generales, aflora nuevamente, de modo expreso, en el comienzo de la famosa “Carta sobre el Humanismo” de 1946, donde se enfatiza nítidamente el contraste con la interpretación en términos aleteiológicos: „Wir bedenken das Wesen des

ponde al concepto de libertad trascendental, la libertad queda concebida en Kant, en último término, como un modo especialmente señalado (*ausgezeichneter Modus*) de la causalidad natural<sup>29</sup>, más precisamente, como una suerte de “concepto natural de carácter trascendental” (*transzendentaler Naturbegriff*): el concepto de una “causalidad natural pensada de modo absoluto” (*absolut gedachte Naturkausalität*), que corresponde a aquel “absoluto dinámico” (*dynamisches Unbedingtes*) que queda referido a la totalidad del entramado causal constitutivo de la existencia de un fenómeno<sup>30</sup>.

En definitiva, Kant aborda la libertad, fundamentalmente, desde la perspectiva de la causalidad, y ello sin mayores prevenciones, pues no se pregunta si ésta es la única perspectiva posible de abordaje o bien si acaso no hay otra perspectiva diferente, que pudiera revelarse incluso como más radical<sup>31</sup>. Más bien, Kant dirige todo su esfuerzo a determinar el modo en que la causalidad libre puede tener lugar: mostrando primero, en sede cosmológica, su posibilidad (libertad trascendental) y, luego, en sede práctica, su realidad (libertad práctica). Ahora bien, a juicio de Heidegger, el modo de abordaje practicado por Kant plantea, desde el punto de vista ontológico, dos problemas principales, que aparecen, además, estrechamente conectados.

En primer lugar, ocurre que la (re)absorción del ámbito de lo práctico en el ámbito de lo natural, a través de la concepción causal de la libertad, trae consigo, aunque de modo implícito e inadvertido, una nivelación de la problemática de la libertad al plano propio de la “ontología de la presencia”: la noción de efectuación (*Wirken*,

---

Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere“ (véase M. HEIDEGGER, *Brief über den “Humanismus”* [1946], en: *Wegmarken* [V. Klostermann, Frankfurt a. M., 21978] 311-360, 311).

29. Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, cit., § 22 a), pp. 208 ss.

30. Cf. *ibidem*, § 22 b), pp. 212 s., 214.

31. Cf. *ibidem*, § 4, p. 29.

*Wirkung*), que en Kant provee, como se dijo, el hilo conductor para la comprensión de la praxis y lo práctico, remite, en definitiva, a la noción de “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*), que es la que juega el papel protagónico en la ontología tradicional, que se orienta a partir de la ecuación entre “ser” (*Sein*) y “ser presente (ante los ojos)” (*Vorhandensein*). La central importancia de este aspecto, dentro del conjunto de la interpretación desarrollada por Heidegger, queda documentada de modo directo por la extensa discusión dedicada a poner de manifiesto de qué modo la (pre)comprensión del ser en términos de “constante presencia” (*beständige Anwesenheit*), la cual hunde sus raíces en el acceso pre-reflexivo al mundo y adquiere articulación expresa en la interpretación griega del ser como *ousía* (*parousía*). Ésta provee el hilo conductor del pensar metafísico, tal como éste se desarrolló desde Platón y Aristóteles hasta Hegel<sup>32</sup>. Lejos de representar un mero rodeo externo a través de una temática ya de sobra conocida, tal discusión constituye un paso clave en el conjunto de la argumentación desarrollada por Heidegger, pues está destinada a mostrar que la concepción kantiana de la libertad queda inscrita desde un comienzo, a través de su previo enmarcamiento causal, en una determinada concepción ontológica de base, fundada en la (pre)comprensión griega del ser como presencia. Ésta comporta, a su vez, un modo peculiar de comprender la relaciones entre posibilidad (potencia) y efectividad (acto), entre ser y devenir (cambio), etc. Pero todo ello ocurre, sin embargo, sin que la conexión estructural entre ser y tiempo que anida en la base misma de dicha ontología alcance nunca el nivel propio de una tematización expresa, en la medida en que la propia vigencia de tal (pre)comprensión del ser se nutre justamente del olvido del ser mismo, como punto de referencia de una elucidación temática<sup>33</sup>. Situado de antemano en el ámbito de vigencia de la metafísica tradicional, Kant da simplemente por sentada, a juicio de Heidegger, la posibilidad de enfocar la problemática de la libertad (*Freiheit*) y el ser libre (*Freisein*) del hombre en el horizonte del

32. Cf. *ibidem*, §§ 6-10.

33. Cf. *ibidem*, § 7 a), pp. 40 ss.; véase también § 11, pp. 114 s.

“ser presente (ante los ojos)” (*im Horizont der Vorhandenseins*)<sup>34</sup>, sin preguntarse por el peculiar modo de ser del “ente que es libre” (*die spezielle Seinsart des Freiseienden*), vale decir, del hombre mismo<sup>35</sup>.

En segundo lugar, y en conexión directa con lo anterior, la concepción de la libertad así esbozada no permite hacer justicia al ser del ente que puede ser libre, al ser del hombre mismo, en su irreductible peculiaridad. Más precisamente, lo que la concepción de la libertad orientada a partir de la noción de causalidad no puede recoger es la conexión esencial de la libertad, tomada en su sentido más radical y originario, con la *trascendencia* constitutiva del ser del hombre, comprendido como *Dasein*. Toda concepción causalmente enmarcada de la libertad debe verse, a juicio de Heidegger, como una concepción que, por su propia orientación básica, apunta a un fenómeno de carácter esencialmente derivativo y fundado, y no originario, por la sencilla razón de que, en tal tipo de enfoque, la libertad comparece necesariamente como un fenómeno intramundano. Ello ocurre incluso allí donde, como en el caso de Kant, se piensa la libertad como una causa que, siendo ella misma de origen inteligible, debe, sin embargo, ingresar en el mundo fenoménico a través de sus efectos, pues también en este caso la libertad queda enfocada en dirección del ente intramundano mismo, en la medida en que se la piensa a partir del vínculo que mantiene con éste, en calidad de fundamento de determinación. Lo que queda necesariamente a la espalda en esta perspectiva de enfoque es, piensa Heidegger, la relación originaria que vincula a la libertad, pensada desde la propia trascendencia del *Dasein*, con el mundo mismo, comprendido como horizonte para toda posible venida a la presencia del ente intramundano. Si se asume de antemano un enmarcamiento causal en su consideración, la libertad se revela inevitablemente como un fenómeno derivativo y fundado, por cuanto toda posible vinculación causal con el ente intramundano presupone siempre ya la venida a la presencia de dicho ente, dentro del horizonte del

34. Cf. *ibidem*, § 20 a), p. 191; § 20 b), pp. 192 ss.

35. Cf. *ibidem*, § 20 b), p. 193.



mundo. Más aún: en un enfoque causal también la propia dimensión cosmológica del fenómeno de la libertad queda fuertemente desperfilada en su sentido originario, al quedar relegada al trasfondo la vinculación estructural de la libertad con el mundo mismo, al mismo tiempo que la referencia al ente intramundano pasa a ocupar el centro de la atención.

El conjunto de conexiones sistemáticas antes esbozado permite explicar por qué, al presentar esquemáticamente la secuencia de fundamentación que él mismo tiene en vista en la discusión crítica de la posición de Kant, Heidegger sitúa en los niveles más bajos de la escala los fenómenos en los cuales se centra la concepción kantiana. En dicha escala, se puede distinguir tres tramos diferentes, a saber: a) el tramo tematizado expresamente por Kant, ubicado en el extremo inferior de la escala, el cual desciende desde la “absoluta espontaneidad” y la “autonomía” hasta la “libertad humana”, pasando por la “libertad positiva” y la “libertad negativa”, b) el tramo situado inmediatamente por encima del anterior, que comprende toda una secuencia de niveles de fundamentación, que apunta a poner de manifiesto los presupuestos ontológicos en los que se apoya la concepción kantiana de la “causa libre”, los cuales corresponden, como se dijo ya, a la “ontología de la presencia”, con su peculiar concepción de la “causalidad” y el “movimiento”, orientada a partir de la concepción ontológica basada en la (pre)comprensión del ser como “constante presencia”; por último, c) el tramo que corresponde a la secuencia de fundamentación que el propio Heidegger elabora para dar cuenta del origen último de la “ontología de la presencia” y la (pre)comprensión del ser en la cual ella se basa, y que contiene, tomado en dirección ascendente, la referencia al “tiempo”, a la conexión entre “ser” y “tiempo”, al “hombre” y su “ser”, entendido como *Dasein*, por encima del cual Heidegger sitúa ahora una nueva noción de “libertad”, que, tomada de modo no calificado, pretende situarse en el nivel más originario, correspondiente a la trascendencia misma, considerada en su raíz última<sup>36</sup>.

36. Cf. *ibidem*, § 13, p. 131; para la presentación del tramo c), véase también § 12, p. 126. De modo más sencillo, la secuencia presentada por Heidegger, tomada en orden ascendente, es: i) “libertad humana”, ii) “libertad negativa”, iii)

## 4. LIBERTAD Y TRASCENDENCIA

Vista a partir de su conexión con la trascendencia misma, como condición de posibilidad de la apertura del mundo y la venida a la presencia del ente intramundano, la libertad aparece, pues, como el fenómeno originario al que debe dirigir primariamente su atención la interrogación filosófica, que apunta a determinar su esencia. Vale decir: lejos de constituir un asunto particular, entre otros asuntos particulares, la pregunta por la esencia de la libertad se revela, en definitiva, como aquella en la cual se funda la cuestión directriz (*Leitfrage*) de la metafísica, que no es otra que la pregunta por el ser del ente<sup>37</sup>. Como se echa de ver, Heidegger alcanza por este camino una completa reversión de la problemática, tal como aparecía planteada en la concepción metafísica tradicional. Pero no hace falta recalcar demasiado, a estas alturas, que dicha reversión sólo puede tener lugar a través de un nuevo encuadramiento, de corte estrictamente aleteiológico, de la cuestión de la libertad, que trae consigo también una paralela reinterpretación aleteiológica de la ontología misma. Como el propio Heidegger señala expresamente en la conclusión de la lección, el límite interno del abordaje kantiano de la libertad viene dado por su enmarcamiento causal, que trae consigo, a su vez, la vinculación a los presupuestos básicos de la ontología tradicional. En ella, la causalidad constituye la categoría fundamental del ser (*die Grundkategorie des Seins*), comprendido en el sentido de la presencia (*als Vorhandensein*)<sup>38</sup>. En dicha concepción ontológica, las condiciones de posibilidad de la presencia misma permanecen, como tales, no tematizadas. Pero es justamente atendiendo a ellas como se puede comprender que, más que ser la libertad un problema relativo a la causalidad, ocurre inversamente

---

“libertad positiva”, iv) “autonomía”, v) “espontaneidad absoluta”, vi) “causalidad”, vii) “movimiento”, viii) “ente”, ix) “ente como tal”, x) “ser del ente” (pregunta “qué es el ente”), xi) “ser”, xii) “constante presencia”, xiii) “tiempo”, xiv) “ser y tiempo”, xv) “hombre”, xvi) *Dasein*, y xvii) “libertad”, donde los niveles i) a v) corresponden al tramo a), los niveles vi) a xii) al tramo b), y los niveles xiii) a xvii) al tramo c).

37. Cf. *ibidem*, § 14.

38. Cf. *ibidem*, § 29, p. 300.

que, en un sentido más originario, es la propia causalidad la que se revela como un problema relativo a la libertad<sup>39</sup>, pues incluso la pregunta directriz de la ontología, la pregunta por el ser, se muestra como enraizada, en definitiva, en la pregunta por la libertad<sup>40</sup>.

La dimensión esencialmente manifestativa a la que apunta la pregunta por las condiciones de posibilidad de la presencia posee prioridad, a juicio de Heidegger, incluso en conexión con el problema específico que plantea la explicación del origen de todo posible “carácter vinculante” (*Verbindlichkeit*). Esto se advierte nítidamente, cuando se tiene en cuenta que es únicamente en virtud de la apertura y la venida a la presencia del ente (*Offenbarkeit von Seiendem*) como éste puede desplegar el carácter vinculante que corresponde, en cada caso, a su “modo de ser” (*So-sein*) y al “hecho mismo” (*Daß-sein*) de su ser. Pero esto último, a su vez, sólo resulta posible, allí donde el comportamiento respecto del ente, sea de carácter práctico o teórico, “concede” (*gesteht zu*) previamente al ente dicho carácter vinculante. La “previa concesión” (*vorgängiges Zugestehen*) de carácter vinculante es el “vincularse originario” (*ursprüngliches Sichbinden*), la “vinculación” (*Bindung*), en el modo del “dejar ser vinculante para sí mismo” (*als für sich verbindlich sein lassen*)<sup>41</sup>. Por lo mismo, el comportarse respecto del ente, en cualquier modo de su venida a la presencia, sólo resulta posible, como tal, donde impera ya libertad. Así considerada, la libertad se revela, pues, como la condición de posibilidad del ser del ente (*Sein von Seiendem*), esto es, de la comprensión del ser (*Seinsverständnis*)<sup>42</sup>.

Las consecuencias últimas que Heidegger extrae de la discusión crítica de la concepción kantiana en el final de la lección de 1930, aunque presentadas como directamente derivadas de tal discusión, no resultan realmente comprensibles en su origen último y en su verdadero alcance, si no se toma debidamente en cuenta los desa-

39. Cf. *ibidem*, § 29, p. 299; véase también § 30, p. 303.

40. Cf. *ibidem*, § 29, p. 300.

41. Cf. *ibidem*, § 30, pp. 302 s.

42. Cf. *ibidem*, § 30, p. 303.

rrillos contenidos en *Sein und Zeit* y en otros escritos de los años 1929-1930, que profundizan aspectos centrales de la concepción presentada en dicha obra<sup>43</sup>. Una de las claves reside aquí en la conexión que Heidegger establece entre la libertad, tomada en su sentido originario, y la trascendencia del *Dasein*, cuya estructura tematiza ya en la concepción presentada en *Sein und Zeit*, aunque sin emplear todavía el título de “trascendencia”, el cual hace irrupción algo más tardíamente, en la época de *Vom Wesen des Grundes*. Interesante y significativo es el hecho de que en la elaboración de su propia concepción relativa a la conexión entre libertad y trascendencia Heidegger incluye una vez más, como uno de sus puntos de referencia centrales, a Kant. Pero en este caso, paradójicamente, no se trata de la teoría kantiana de la libertad, sino, más bien, de la concepción kantiana de la constitución de la experiencia, tal como ésta queda esbozada en el conjunto de la parte constructiva de *Kritik der reinen Vernunft*, vale decir, en la “Estética trascendental” y la “Analítica trascendental”. En efecto, en el *Kantbuch* de 1929<sup>44</sup>, anticipado en lo fundamental por la lección del semestre de invierno 1927/28 titulada “Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft”<sup>45</sup>, Heidegger presenta una osada interpretación de la concepción kantiana de la constitución de la experiencia como un intento radical de fundamentación (*Grundlegung*) de la metafísica, sobre la base de una peculiar concepción de la existencia humana en términos de las ideas de “conocimiento

---

43. Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes* (1929), en: *Wegmarken*, cit., pp. 123-173; *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30), *GA* Bd. 29/30, Fr.-W. von Herrmann (ed.) (V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1992 = 1983); *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), en: *Wegmarken*, cit., pp. 175-199. Véase también la discusión en A. G. VIGO, *Arqueología y aletheología*, cit., pp. 143-182.

44. Cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), 5ª ed. aumentada, ed. W.-Fr. von Herrmann (V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1991).

45. Cf. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/28), *GA* Bd. 25, ed. I. Görland (V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1995 = 1977).

finito” (*endliche Erkenntnis*)<sup>46</sup> y de “trascendencia finita” (*Endlichkeit, die sich als Transzendenz bekundet*)<sup>47</sup>.

De este modo, al centrar interpretativamente la concepción de Kant en la tematización de las estructuras de la trascendencia finita, Heidegger logra aproximarla fuertemente a la idea de una ontología fundamental del *Dasein*, tal como ésta había sido presentada y desarrollada en *Sein und Zeit*<sup>48</sup>. Pero ello, claro está, no sin recalcar lo que serían las insuficiencias del enfoque kantiano, que, entrampado en los límites de la antropología y la metafísica tradicionales, no lograría apropiarse cabalmente de la raíz última de la trascendencia en la temporalidad originaria, a pesar de haber atisbado la conexión estructural entre trascendencia y tiempo<sup>49</sup>. Como ocurre también en el caso de otros autores canónicos, en particular, en el de Aristóteles, también aquí, y desde la peculiar perspectiva que concierne al problema de la libertad, en conexión con la trascendencia del *Dasein*, Heidegger piensa, como puede verse, al mismo tiempo, *con* Kant y *contra* Kant<sup>50</sup>.

Alejandro G. Vigo  
Universidad de Navarra  
avigo@unav.es

46. Cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., § 5; véase también *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., § 5 b).

47. Cf. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., § 16.

48. Cf. *ibidem*, §§ 39-45.

49. Cf. *ibidem*, §§ 31-35, 38. En la lección de 1927/28 Heidegger va en este sentido, tal vez, un poco más lejos, al menos, en la medida en que atribuye a Kant un liso y llano desconocimiento (*Verkennung*) del fenómeno mismo de la trascendencia (cf. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., § 23 b) esp., pp. 317 ss.).

50. Para la figura “*con* y *contra* Aristóteles”, en conexión con la recepción y transformación del concepto de ontología por parte de Heidegger, véase el trabajo del autor citado en nota 3.